Nomos und Physis auf der Bühne – Entwicklung und Gestaltung einer Antithese von der klassischen griechischen Tragödie zur hellenistischen Neuen Komödie (eine Skizze)

von ***Michael P. Schmude***

aus: **Eos** LXXXIII **1995**

Bogdano Wisniéwski septuagenario

a) Voraussetzungen

[77] Eine Gegenüberstellung der Begriffe νόμος und φύσις weist in die geistigen Auseinandersetzungen des 5. Jh. v. Chr.[1], als die bisher überwiegend physikalisch ausgerichtete ionische Naturspekulation abgelöst wurde von einer ethisch-politischen Betrachtungsweise, welche das Wesen des Menschen als Individuum und die Bedingungen seines Zusammenlebens in der Gesellschaft in den Mittelpunkt stellte; nicht erst erfunden, aber wohl am nachdrücklichsten auf den ethischen Bereich umgewertet wurde diese Antithese von der sophistischen Aufklärung der 2. Hälfte des 5. Jh. in Athen[2].

Mit der Entwicklung der beiden Einzelbegriffe νόμος und φύσις sowie ihrer antithetischen Verwendung in der ***Bühnen***produktion der Griechen sollen weitere, zumindest verwandte Spielarten dieses fruchtbaren Gegensatzes, bis hin zu der vergleichsweise bescheidenen Ebene von Alltagsfragen, aufgezeigt [78] werden. Dabei bezeich-

---

[1] Grundlegend F. Heinimann, *Nomos und Physis — Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jhdts.*, Basel 1945 (Nachdrucke). — Vgl. weiter D. Holwerda, *Commentatio de vocis quae est Φύσις vi atque usu praesertim in Graecitate Aristotele antiore*, Diss. Groningen 1955; K.-M. Girardet, *„Naturrecht" bei Aristoteles und bei Cicero (De legibus): Ein Vergleich*, in: *Ciceros knowledge of the Peripatos*, ed. by W.W. Fortenbaugh/P. Steinmetz, New Brunswick N.J. 1989 (Rutgers Univ. Studies IV), 114-32 (Literatur).

[2] Es soll hier nicht auf Herleitung und Entwicklung, auf ursprüngliche Anwendungsbereiche und weitere Geschichte der Nomos-Physis-Antithese eingegangen werden, ebenso wenig auf die Begriffsbildung im Einzelnen vom archaischen Denken über die Vorsokratik hin zur jüngeren Sophistik. Daher ist der eigentlich philosophische Bereich auch ausgeklammert, der zudem in Heinimanns historischer wie systematischer Arbeit eingehende Behandlung erfahren hat; auf sie sei für das hier nicht Betrachtete verwiesen (Kritik in einigen Punkten bei Pohlenz , Hermes LXXX I 1953, S. 419 ff.).

nen wir insbesondere mit dem Begriff der φύσις nicht allein die durch Veranlagung vorgegebene menschliche Natur, welche möglicherweise an der Entfaltung ihrer Fähigkeiten durch zügelnde Gesetzesvorschriften gehindert wird, wie dies für Thrasymachos im ersten Buch von Platons *Politeia* oder Kallikles im *Gorgias* gilt; wir denken hierbei vielmehr allgemeiner an das Spektrum des menschlichen Lebens überhaupt, seine ganz verschiedenen Problemstellungen in je ganz verschiedenen Situationen und unter ganz unterschiedlichen Bedingungen, an welchen jedes Raster einer starren Gesetzgebung oder auch einer in Geltung stehenden Konvention versagen muss, indem es nicht in der Lage ist, der 'Fülle des menschlichen Daseins' im Einzelfalle durch entsprechende Beweglichkeit Rechnung zu tragen[3] In diesem Sinne äußert sich 'der Fremde' in Platons *Politikos* 294 a 10 – c 9 über die Relativität des einmal festgeschriebenen Nomos gegenüber der Vielfalt, den ἀνομοιότητες τῶν τε ἀνθρώπων καὶ τῶν πράξεων (b 2 f.), hier insbesondere im gesamtstaatlichen Zusammenhang. Gerade die in Belangen der Polis engagierte Alte Komödie sowie die Tragödie (bes. des Euripides) in ihrem Bemühen, das menschliche Dasein in all seiner Bedingtheit darzustellen, entzogen sich nicht der Auseinandersetzung mit diesem scheinbar unüberbrückbaren Gegensatzpaar.

Dass wir mit der Übertragung dieser prinzipiellen und an sich eher theoretisch erörterten Antithese in die Sphäre des 'praktischen', jedenfalls komischen Alltags der Neuen Komödie einen Nomos-Physis-Konflikt 'in kleiner Münze' betrachten, ist der neuen Gattung im Sinne eines *speculum vitae* durchaus angemessen. Dies soll nun keineswegs eine Entwicklung des Nomos-Physis-Begriffes der ***Nea*** aus dem der klassisch-griechischen Tragödie bzw. Komödie suggerieren, zumal diese weitgehend auf die im philosophischen Sinne diskutierte Seite der Antithese Bezug nehmen[4]. Doch

[3] Der Gedanke des *summum ius summa iniuria* (vgl. H. Kornhardt, Hermes LXXXI 1953, S. 77-85) kommt hier ebenso in Erinnerung wie der Begriff des ἄγραφος νόμος (dazu R. Hirzel, *A.N.*, Leipzig 1900, bes. S. 37 ff). — Vgl. auch Soph. *El*. 1042, Menander fr. 545 K-Th.², Ter. *Heaut*. 796, Cic. *off*. 1,33.

[4] Dass gerade Euripides und — allerdings in entgegengesetzter Weise — auch Aristophanes mit der aufkommenden Sophistik in Verbindung stehen, ist stets zu vergegenwärtigen; hierzu sei besonders auf die eingehende Behandlung der Antithese im Fragment 44 A des Sophisten Antiphon (VS 87) verwiesen

wird es nicht ohne Nutzen sein, die vielfältigen Ausprägungen dieses Gegensatzes auf den unterschiedlichen Entwicklungsstufen und auch in den einzelnen 'Genres' der Gattung zum Vergleich nebeneinander zu stellen.

b) Vom νόμος der Tragödie zur θέσις der Neuen Komödie

Bei Aischylos finden sich vorbereitende Spuren der späteren Antithese in der Gegenüberstellung von Wort und Tat bzw. von Schein – und Sein[5]. Beide [79] Gedanken begegnen uns auch bei Sophokles[6], und er kennt das Begriffspaar νόμος – φύσις bereits in seiner antithetischen Formulierung[7]; eng verwandt damit ist die Vorstellung von den ungeschriebenen Gesetzen, die, göttlichen Ursprungs, das von Menschen Verordnete außer Kraft setzen[8].

Weiterverwandt werden die bisher entwickelten Begriffspaare bei Euripides[9], bemerkenswert das harmonische Nebeneinander von νόμος und φύυσις im Ion[10] sowie

---

(vgl. Heinimann, *l.c*, S. 131-33), weiter auf Pindars (fr. 169 Sn-M.) νόμος βασιλεύς (mit Herod. 3,38 und Plat. *Gorg*. 484 b) und Hippias' (Plat. *Prot*. 337 cd) νόμος τύραννος.

[5] *Prom*. (?) 336 u. 1080 f. ἔργῳ – λόγῳ [μύθῳ]; *Sept*. 592 δοκεῖν – εἶναι (vgl. Eur. fr. 809 N² aus dem *Phoinix* δοκοῦντες – πεφυκότες).

[6] *Phil*. 96-99 γλῶσσα — χεῖρ/ἔργα Odysseus in geradezu 'mephistophelischer' Verallgemeinerung des zuerst von Solon (fr. 8 D/11 W/15 G-P, 7 f.) formulierten Gedankens; eine Weiterentwicklung in sophistischem Sinne stellt 926 das Begriffspaar ἔνδικον – σύμφερον dar, wie überhaupt der *Philoktet* die Relativität menschlichen Rechtsempfindens vor übergeordneten Interessen thematisiert und damit bereits eine Nomos-Physis-Antithese in einer bestimmten Situation zur Anwendung bringt.

Der Gegensatz von Schein und Sein findet sich in fr. 83 N²/86 R (aus den *Aleadai*), ausdrücklich in V. 3 (nach Simonid. fr. 55 D/93 P), deutliche Anklänge aber auch in v. 1 u. 2.

[7] *Aias* 548f (wo die νόμοι allerdings auf den individuell-pädagogischen Bereich beschränkt sind) und *Oid. Kol*. 337 f; beide Stellen sprechen dabei von einer (selbstverständlichen) Angleichung der φύσις an die νόμοι.

[8] Der beherrschende Gedanke der *Antigone* (vgl. insbes. 450-60); *Oid. Tyr*. 865-72 Ὄλυμπος πατήρ – θνατὰ φύσις, wo die gottbeseelten νόμοι in Hinblick auf ihre immerwährende Gültigkeit geradezu hymnisch personifiziert werden (ein Euripidesfragment aus dessen *Philoktet* [795] relativiert den Glauben an solche Gesetzmäßigkeiten als Produkt menschlicher Überredung statt wirklichen Wissens); s. auch Jebb ²1887 zu *O.T*. 865.

[9] Wort-Tat *Alk*. 339, *Or*. 454, *Hipp*. 501 f.; Schein/Benennung — (wahres) Sein/Wesen *Or*. 236, fr. 168 (*Antigone*), fr. 359 (*Erechtheus*), fr. 377 (*Eurystheus*), fr. 495 (*Melanippe δεσμῶτις*), 41-43; fr. 206 aus der *Antiope* vereinigt beide Gedanken, die ohnedies nicht scharf voneinander zu trennen sind.

[10] Beim jungen Tempelwächter 642-44; vgl. auch φύσις – δίαιτα in fr. 812 (*Phoinix*), insbes. 4-6, wo δίαιτα natürlich noch viel zu unverbindlich ist, als dass es zu φύσις in Gegensatz treten könnte.

ein Zusammentreffen der beiden in der alles überragenden Kraft des Göttlichen[11]. Bei ihm dürfte die Nomos-Physis-Antithese aber ihren nachhaltigsten Niederschlag gefunden haben, und die dominierende Rolle der φύσις kommt dabei an zahlreichen Stellen zum Ausdruck[12], entsprechend seiner stetigen Offenheit für Tendenzen des Zeitgeistes.

[80] In der Komödie des Aristophanes, die, im Gegensatz zu Euripides und den anderen beiden Tragikern, ihre Stoffe direkt dem aktuellen geistigen wie politischen Geschehen entnahm, schillert der Nomos-Begriff vielfach zwischen konventioneller Moral und juristischer Gesetzlichkeit. Seine Relativierung wird vielfach parodiert[13],

---

[11] *Bakch*. 890-96 ... δαιμόνιον ... νόμιμον ... φύσει τε πεφυκός. Hier nähert sich Euripides stark den ungeschriebenen Gesetzen des Sophokles (s.o. Anm. 8), doch muten seine Verse fast wie eine resignierende Warnung an. Von einem beherrschenden göttlichen νόμος spricht er bereits Hek. 799-801, den er aber sogleich in fast sarkastischer Doppeldeutigkeit auf die Ebene menschlicher Normgebung rückt (vgl. demgegenüber Pind. fr. 169, 1-4 Sn-M, auch o. Anm. 4).

[12] Im *Hippolytos* ist sie zunächst Element der Phädraproblematik (vgl. dazu aus der ersten Fassung fr. 433) — wobei hier außer Acht bleiben kann, dass Phädras derzeitige (krankhafte) φύσις göttlicher Hand zugeschrieben wurde — aber auch im doppelbödigen Beginn der Vater-Sohn-Auseinandersetzung (916-24) klingen (so Wilamowitz, Ed. Hipp., Berlin 1891, 221, nicht bei Barrett, Oxford 1964) die Theognisverse 429-34(/38) an, welche auf die Wirkungslosigkeit (pädagogischer) Nomoi gegenüber der menschlichen Veranlagung hinauslaufen (vgl. auch fr. 810 aus dem *Phoinix*). Das Gebet der Hekabe *Troad*. 884-88 nennt die ἀνάγκη φύσεος als eine mögliche Seinsform von Zeus, die Verbindung erscheint sinngemäß auch in fr. 757 (*Hypsipyle*), 5-8 und fr. 840 (*Chrysippos*); s. weiter den ἀθανάτου φύσεως κόσμος ἀγήρων aus inc. fab. fr. 910, 5 f sowie Sophokles fr. 739 N²/808 R. – Euripides gebraucht ἀνάγκη und φύσις vielerorts geradezu synonym, indem sie auf göttliches Wirken zurückgeführt werden wie u.a. fr. 339 (*Diktys*) im Sinne einer natürlichen Notwendigkeit; vgl. weiter fr. tr. adesp. 502 N²/502 Sn-K mit Simonid. fr. 4, 19-21 D/37, 27-30 P. Der Göttern, Tieren und Menschen gemeinsame Nomos der Kinderliebe aus einem Fragment des *Diktys* (346) ist natürlich gerade ein unmittelbares Wesenselement. — Lag indes an all diesen Stellen die νόμος-φύσις-Antithese in durchaus unterschiedlicher Deutlichkeit zugrunde, so findet sie sich ausformuliert in einem Fragment aus der *Auge* (bei Nauck² inc. fab. fr. 920), zitiert in Menanders *Epitrepontes* 1123: ἡ φύσις ἐβούλεθ‘, ᾗ νόμων οὐδὲν μέλει (abgewandelt Anaxandrides fr. 67 K 11/66 K-A; vgl. Dio Chrysost. *or*. 75 passim in fr. com. adesp. 1389 f. K III).

[13] Etwa in der Argumentation des Pheidippides in den Wolken (1421 -29) , die, ausgehend von der These der Rechtmäßigkeit von Gewalt gegen den Vater, den von Menschen (durch πείθειν!) geschaffenen νόμος als beliebig auswechselbar zu erweisen sucht; untermauert wird dies durch einen Verweis auf das Tierreich, welcher uns dann in der Darlegung der *Vögel* (755-58) wiederbegegnet: diese kehrt das bei den Menschen geltende Recht für ihren Lebensbereich geradenwegs um (zum Motiv der Gewalt gegen Väter vgl. auch *Ekkl*. 638-43).

und es ist der Ἄδικος λόγος in den Wolken, welcher die völlige Freiheit des natürlichen Verlangens propagiert[14]; der φύσις werden geradezu 'weise' Züge verliehen[15].

Eine ausdrucksstarke Version der Nomos-Physis-Antithese hat Aristophanes mit der Zeichnung der idealen Verhältnisse im Tierreich in seinen *Vögeln* gestaltet, aber auch im Bereich der Neuen Komödie findet sich Entsprechendes in einem Fragment des älteren Philemon, eines ungefähren Zeitgenossen Menanders, welches die gemeinsamen νόμοι (gleichgesetzt mit δόξαι) der Menschen geradezu als ein κακὸν ἐπακτὸν[16] der zum jeweils individuellen νόμος gewordenen φύσις der Tiere gegenüberstellt; wird das von aufgesetzter Ordnung gelenkte Leben als ein βίος ἀβίωτος bezeichnet, so beginnen die Verse geradezu hymnisch mit einem Makarismos an die freie und ungebundene Tierwelt: ὦ τρισμακάρια πάντα καὶ τρισόλβια / τὰ θηρία ... (fr. 93 K II/96 K-A).

Auf ganz andere Weise wird der ehemals prägnante Gegensatz von Nomos und Physis in zwei weiteren Stücken der hellenistischen Nea gestaltet, die beide den Konflikt in einer ausgesprochenen Schiedsgerichtsszene austragen, dabei aber in Gestaltungsform wie Ethos grundverschieden sind:

In Menanders *Epitrepontes* (II 2) streiten sich zwei Sklaven um die [81] Schmuckstücke, die einem ausgesetzten Kind für eine spätere Wiedererkennung beigegeben worden sind[17] Der eine, welcher Kind wie Beigaben zunächst gefunden, dann aber an sei-

---

[14] Insbes. 1075-78 ... ἐς τὰς τῆς φύσεως ἀνάγκας ... χρῶ τῇ φύσει ... νόμιζε μηδὲν αἰσχρόν zwar zunächst auf den erotischen Bereich bezogen, doch ist dies nun einmal ein beliebter Komödientopos, und der letzte Vers verallgemeinert durchaus (auch im Sinne einer Antwort mit 1071 f. auf 962 und 1020 f.). Auch hier also (in genrebedingter Färbung) die Gleichsetzung von ἀνάγκη und φύσις als Norm.

[15] Wolken 877 θυμοσοφὸς φύσει, wo die Antithese durch den ausdrücklichen Gegensatz zum κρείττων (= δίκαιος) λόγος (883-88) hergestellt wird; vgl. auch aus der 2. Parabase des Wespenchores 1280-83, wo allerdings die Ironie (ἐς τὰ πορνεῖα) des Sprechers selbst schon die Antithese zum pädagogischen Nomos nur noch äußerst schwach deutlich werden lässt.

[16] Zum Begriff der (Wesens-)fremdheit vgl. u.a. Soph. *Ai.* 1296 und Eur. *Ion* 589-92 mit fr. 360 (*Erechtheus*), 7 f.

[17] Zu Interpretation und Analyse des zweiten Aktes der *Epitr*. vgl. Verfasser, *Reden — Sachstreit — Zänkereien: Untersuchungen zu Form und Funktion verbaler Auseinandersetzungen in den Komödien des Plautus und Terenz*, Stuttgart 1988 (Palingenesia XXV) , S. 23-34 .

nen Standesgenossen weitergereicht hatte, möchte die wohl wertvollen γνωρίσματα wieder zurückerhalten und pocht dafür auf sein formales, legales Recht als Finder (νόμος); der andere hat sich mittlerweile zum Anwalt des Findlings und seiner legitimen Interessen gemacht und verweist auf die (nicht fixierbaren) Bedürfnisse des Lebens, welche sich aus der Funktion dieser Erkennungsschmuckstücke ergeben. Ein hinzugezogener Schiedsrichter entscheidet den Fall schließlich im Sinne des παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον δίκαιον (Aristot. rhet. 1374 a 27 f) Recht und Billigen (ἐπιεικές) zugunsten des ausgesetzten Kindes.

Der vierte Akt des plautinischen Rudens[18] bietet uns eine im Kern vergleichbare Konstellation: ein Fischer hat den Koffer eines Schiffbrüchigen aus dem Meer gezogen und reklamiert dessen Inhalt aufgrund eines Fundrechtes nun für sich. Hatte aber im Vorangehenden (*Epitr*. II 2) ein Finder (Daos) Rechte an einem Fund — dem Kind (!) und den mit ihm ausgesetzten Beigaben — geltend gemacht, welche der vormalige Besitzer — die Eltern des Kindes — aufgegeben hatte, so kann von einem solchen Verzicht hier (*Rud*. IV 3/4) und mithin von einem rechtmäßigen Fund gar nicht die Rede sein. Dennoch steht bei Plautus (nach Diphilos) wie bei Menander der Gesichtspunkt der γνωρίσματα (hier: im Koffer) sowie der sich aus ihnen ergebenden Möglichkeiten für weitere Personen des Dramas im Vordergrund: diese *crepundia* sollen ein attisches Mädchen, derzeit in der Gewalt des eigentlichen Kofferbesitzers, eines üblen Kupplers, als ehrbares Bürgerskind und zudem Landsmännin (später gar Tochter) des auch hier angerufenen Schiedsrichters erweisen, und es wäre unbillig (*iniquom*, vgl. *Rud*. 1096), dem menschlich Gebotenen durch plumpes Beharren auf einem (durch die Handlungsvorgaben nicht einmal abgesicherten[19]) formaljuristischen Anspruch den Weg zu verlegen.

Vollends abgewandelt findet sich unsere Antithese im Bereich der Neuen Komödie schließlich in Fragen der Erziehung wieder: hier ist es der Gegensatz zwischen einem

[18] Hierzu Vf. (s. vorang. Anm.) 35-44.
[19] In diesem Sinne auch der Alte Daemones *Rud*. 1228-33.

harten, konventionellen Standpunkt und einem freizügigeren, welcher den Eigenheiten der individuellen menschlichen Natur (φύσις) Entfaltungsspielraum zu gewähren bereit ist; thematisiert wird dies am eindringlichsten in der Auseinandersetzung der beiden Väter in den *Adelphoe* des Terenz (nach Menander)[20].

c) Zusammenfassung

[82] Wir sehen die νόμος-φύσις — Antithese am Ende unseres knappen Überblicks vorwiegend im Aufeinandertreffen von starrer, pauschaler Legalität und individueller Lebensvielfalt; die Norm staatlicher Gesetzlichkeit, der ausgebildete νόμος, ist dabei zuletzt in der eher verblassten Form einer bürgerlichen Konvention, ziviler θέσις, vorgekommen, welcher die ehemals existenzumfassende φύσις in erster Linie im gesunden Empfinden oder Menschenverstand gegenübertritt und die Billigkeit im Einzelfall (aequitas — ἐπιεικές) zu ihrem Anliegen macht[21].

Die νόμος-Vertreter hatten — auf unterschiedliche Weise — jeweils gegen das, was 'recht und billig' ist, gesündigt: Daos in Menanders *Epitrepontes* versucht als Finder und derzeitiger Besitzer den Eigentümer (= das Kind) als Subjekt dadurch auszuschalten, dass er ihn dem Fund 'eingliedert' und auf diese Art gleich den γνωρίσματα zum

---

[20] In diesem Stück stellt sie die Handlungsgrundlage überhaupt dar, kommt aber auch in dessen *Andria* und im *Heautontimorumenos* mit Nachdruck zur Sprache. — Noch eine Stufe tiefer gesunken ist schließlich der νόμος-Begriff eines Sklaven aus Men. fr. 566 K-Th² (zum Gedanken vgl. Plin. *ep*. 8,16,2). Onesimos setzt in seinem altgescheiten Vortrag an Smikrines *Epitr*. 1093 -9 9 den sinnvollen
Umgang mit dem von den Göttern jedem Menschen als φρούαρχος eingesetzten τρόπος als Norm für ein gutes oder schlechtes Leben fest. — Positiv gegenübergestellt wird die *lex* der *vis* (als Recht des Stärkeren) in Plaut. *Rud*. 621; zu Ter. *Andr*. 824 (*verba — res*) vgl. o. Anm. 5/6.

[21] Vgl. weiter Chrysipp (Περὶ τοῦ καλοῦ) bei Diog. Laert. 7, 128: φύσει δὲ τὸ δίκαιον εἶναι και μὴ θέσει, ὡς καὶ τὸν νόμον καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον (SVF III 308/Stob. II 7, p. 94, 7 W.). Zu νόμος und θέσις auch D. Fehling, RhM CVIII 1965, S. 212-29. — Der Verweis auf einen κείμενος νόμος dient einer jungen Frau in der Papyrus Didotiana I (v. 14) gerade dazu, ihr Verhalten zum Ehemann entgegen den — ganz in konventionellem Denken verhafteten — Plänen ihres Vaters nach dem auszurichten, was δίκαιον und καλῶς ἔχον (v. 24) ist. Eine Interpretation dieser Rede als ganze bei Vf. (s.o. Anm. 17), S. 118-24; ihre Einordnung in Menanders *Epitrepontes* (Diskussion weiterer Versuche einer Zuweisung ib. 116- 18) vor v. 714 Sandb. ist aufgrund eines 1983 veröffentlichten Papyrus (Oxyr. Pap. 3532 f./Bd. 50, hier S. 38), welcher seinerseits nach v. 758 Sandb. seinen Platz hat, von E.G. Turner nunmehr ausgeschlossen worden (vgl. K-A VIII, p. 291).

Gegenstand, zum Objekt macht. Gripus in Plautus' *Rudens* übergeht bei seinem Fang/Fund ihm unbekannte Ansprüche und Interessen, die von den legitimen Eigentümern noch gar nicht aufgegeben sind, so dass sich die Entscheidung des Schiedsrichters gar nicht mehr gegen das Fundrecht als solches zu wenden braucht, welches auch von niemandem grundsätzlich in Frage gestellt wird.

Insgesamt aber werden wir sagen können, dass die νόμος-φύσις – Antithese in der griechischen *Nea* und ihren späteren lateinischen Bearbeitungen dem veränderten Milieu entsprechend stark verblasste und zudem ihrer pointierten Brisanz beraubt wurde: die unpolitische Komödie seit/nach dem späten Aristophanes kannte die Auseinandersetzung mit geltendem Staatsrecht nicht mehr, anstelle des νόμῳ Gültigen wurde das ϑέσει Vereinbarte und allenfalls im Privatrecht Festgelegte zu dem Punkt, an welchem sich die Geister scheiden konnten; der Bereich der göttlichen Ordnung trat in den Hintergrund und wurde durch die indifferente τύχη, das Schicksal, ersetzt, und damit die letzte moralische Autorität von einer Macht zurückgedrängt, die dem Menschen nur wenig Orientierungshilfen zu bieten hatte[22]. Das nunmehr bürgerliche Lustspiel bewegt [83] sich in den engen Grenzen des bürgerlichen Rechts- und Moralempfindens, beides vereint im Begriff einer Konvention, gegen deren Reglementierung die menschliche Veranlagung sich mit all ihren Stärken und Schwächen beständig zu behaupten hat. Wir erkennen dies abschließend — in gewisser Weise natürlich auch parodiert — hinter den typischen Konflikten verschiedener Erziehungs- und Lebensauffassungen (Terenz' *Adelphoe*): auf der einen Seite die herkömmlich strenge, aber eben auch verkrustete, da die (überkommene) Konvention nicht mehr mit Leben erfüllt ist, auf der anderen die 'menschlich'-liberale, die auf eine möglichst natürliche Entfaltung des Individuums in Erziehung wie Lebensführung überhaupt Wert legt. Es liegt aber

[22] Anders zuvor Antisthenes fr. 39 D-C mit seiner (auch von Cicero, *nat. deor.* 1, 32 überlieferten) Unterscheidung der vielen Götter des Volksglaubens (κατὰ νόμον) und des einen Gottes κατὰ φύσιν (Distanz zum νόμος insbes. in seiner Schrift Κῦρος). Für Platon ist (nach *Nom.* 874 e7-d5) gerade eine Vielzahl von νόμοι eher ein Symptom für Beschädigungen in der Gesellschaft. Aristoteles wendet das Verhältnis von allgemeiner Norm und je einzelnem Umstand in seiner Μεσότης-Lehre an, s. F. Wehrli, MH VIII 1951, S. 40 f. (zu *EN*). Weiter (zu φύσις, νόμος und τέχνη in Bezug auf Norm und Einzelfall) P. Lain-Entralgo, Sudhoffs Arch. f. Gesch. d. Medizin XLVI 1962, S. 196; Histor. Wörterbuch d. Philosophie, Bd. 6 (Basel/Stuttgart 1984) s.v. *Natur* (Hager), p. 430 — dazu Bormann, JbAC XX X 1987, S. 188 f.

gleichermaßen allen Auseinandersetzungen zugrunde, in welchen das menschlich Sinnvolle und Angemessene (ἐπιεικές) von starren Bestimmungen unpersönlicher Gesetzesvorschriften bedroht wird.

Boppard/Rhein